Ser y conocer en la doctrina tomasiana de la sensación. La *duplex immutatio* y el problema de la *spiritualis intentio* en *De Pot.*, q. 5, a. 8

Christian Ferraro

Es sabido que en su interpretación del conocimiento santo Tomás hace suyos los principios fundamentales de Aristóteles. Para el Estagirita, el conocimiento constituye un efectivo crecimiento del alma en sí misma y una "salvación" de las dos formas, a saber, la del objeto conocido y la del sujeto cognoscente, porque ninguna de las dos se pierde o corrompe y el alma se "expande" en actualidad[1]. Este crecimiento del alma se da por una suerte de asimilación; pero no como aquel tipo de asimilación que es la nutrición, necesariamente física y corruptiva, sino una asimilación de carácter perfectivo: la primera es una pasión, la segunda no puede decirse tal sino en sentido muy amplio. Mientras que en el ámbito de la asimilación física la adquisición de una nueva forma comporta la pérdida de la forma precedente, en el ámbito de la asimilación cognoscitiva el sujeto adquiere una nueva forma sin perder la propia. Se trata, pues, de un puro enriquecimiento, de una actualización bajo todo respecto perfectiva.

Según lo indicado por el título, las presentes líneas se proponen abordar un punto sumamente concreto de la doctrina tomasiana del conocimiento sensible. La elección del tema obedece a dos motivos. Ante todo, se lo ha elegido porque el conocimiento sensible representa la forma inicial y, en el mundo corpóreo, más común de conocimiento; además, porque en la explicación del mismo se dan cita aspectos de la metafísica y de la gnoseología, del ser y del conocer.

Artículo recibido el día 1 de septiembre de 2014 y aceptado para su publicación el día 7 de marzo de 2015.

[1] σωτηρία μᾶλλον... ἐπίδοσις εἰς αὐτό (Aristóteles, Περὶ ψυχῆς, B 5, 417*b* 6.9-10).

Desarrollaremos el argumento dividiéndolo en tres puntos y una conclusión. Plantearemos en el primero una aporía fundamental. Presentaremos luego las tentativas de respuesta surgidas entre los tomistas. Por último trataremos de evaluarlas a la luz de los textos del santo Doctor, para pasar luego a las conclusiones.

I. El problema: la aporía de la *immutatio* de los sentidos externos

Nuestro punto de partida obligado es el texto más sintético del Angélico acerca de la naturaleza de los sentidos[2]. El fragmento es de una notable precisión, y es posible advertir en él el esfuerzo de santo Tomás por ser claro y explícito. El problema que se plantea es la justificación del número de los sentidos. Después de elencar las soluciones erróneas y de refutarlas, santo Tomás nos da el criterio según el cual corresponde proceder: Accipienda est ergo ratio numeri et distinctionis exteriorum sensuum, secundum illud quod *proprie et per se ad sensum pertinet*.

¿Qué es lo que corresponde al sentido propiamente y de suyo? Son tres las notas que da santo Tomás para identificarlo: Est autem sensus quaedam *(1) potentia passiva*, quae *nata est (2) immutari* ab *(3) exteriori sensibili*.

El paso siguiente consiste, naturalmente, en aclarar los términos de esta definición. La noción de potencia pasiva se presupone como ya adquirida, por lo cual quedan solamente las nociones de "externo" y de "inmutación":

> [1] *Exterius ergo immutativum est quod per se a sensu percipitur*, et secundum cuius diversitatem sensitivae potentiae distinguuntur.

Se trata del sensible *per se* propio. Esto no crea dificultad alguna. Pero ¿qué cosa entiende santo Tomás por "inmutación" en el contexto de la sensación? Para explicarlo, el Angélico recurre a una distinción:

> [2] *Est autem duplex immutatio*, una *naturalis*, et alia *spiritualis*. [2.1] Naturalis quidem, *secundum quod forma* immutantis *recipitur* in immutato *secundum esse naturale*, sicut calor in calefacto. [2.2] Spiritualis autem, *se-*

[2] Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I, q. 78, a. 3. Seguimos este artículo en toda la próxima serie de citas. La división, numeración y relieve de los textos, tanto en esta serie como en los demás casos es nuestra.

cundum quod forma immutantis *recipitur* in immutato *secundum esse spirituale*; ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata.

En esta presentación los dos tipos de inmutación se distinguen a partir del distinto efecto producido y por modo de contraste. Nos es conocida —si así se puede decir — la inmutación natural, la alteración física de los procesos naturales: pues bien, dice santo Tomás, la *immutatio spiritualis* no es como la inmutación natural, hay una semejanza y una desemejanza. En efecto, en ambos casos lo recibido en el recipiente es la forma del inmutante (*forma immutantis*); pero en el primer caso, según el modo de ser natural, mientras que en el segundo, espiritual[3].

Luego de la presentación de la distinción, sigue en el texto la declaración de principio: "*Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis*, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus". La inmutación espiritual es absolutamente necesaria para la sensación: si no fuera así, argumenta a renglón seguido santo Tomás, es decir, si la sola inmutación natural fuese suficiente para la sensación, entonces, al alterarse, o sea, al recibir la forma del inmutante según el modo de ser natural, todos los cuerpos naturales sentirían. Ahora bien, esta argumentación no resulta, al parecer, del todo clara o completa, porque el texto da la impresión de sortear el papel del receptor: el lector que siguiere la argumentación se esperaría una referencia a los sensores externos, en el sentido de que la sola inmutación natural, *sin receptor adecuado*, no podría originar sensación alguna, como es el caso de todos los cuerpos del orden infra animal. ¿Por qué santo Tomás no menciona este aspecto, que parecía exigido por la marcha misma de su discurso?

Queda en pie, de todas maneras, que para santo Tomás, según sus explícitas palabras, el aspecto constitutivo y diferencial de la sensación, por parte de la inmutación, es el de la inmutación espiritual. Pero llegados a este punto, y en relación con lo que acabamos de mencionar y que por el

---

[3] Obviamente, aquí "espiritual" no suple por el sentido que habitualmente damos al término. El significado corresponde directamente a lo que hoy llamamos "intencional" o también "inmaterial".

Este modo de ser es notablemente diverso del modo de ser natural. La cualidad natural es poseída de manera incomunicable por su sujeto y entra en composición con él, como la forma con la materia; la forma intencional, en cambio, no establece una composición con su sujeto dando lugar a una tercera realidad, sino que lo perfecciona de manera activa, sin resultar ella misma modificada o disminuida. En una palabra, el conocimiento rechaza, de suyo, la materia (Cf. Y. Simon, *Introduction à l'ontologie du connaître*, 16-17).

momento dejamos pendiente, se abre paso un delicado problema exegético ya que, a la luz del texto, hay dos maneras posibles de entender esta *spiritualis immutatio*: se la puede entender como proveniente, en cuanto *spiritualis immutatio*, del objeto mismo o se la puede entender como la simple resultante, en el sujeto sentiente, de la *naturalis immutatio* que procede del objeto.

Puesto que la necesidad de una *spiritualis immutatio* resulta absolutamente indiscutible, el problema se puede reducir a la siguiente alternativa:

1) si hace falta una inmutación que ya sea *ex parte obiecti* distinta de la mera alteración física, o bien,
2) si basta con el solo estímulo físico y corpóreo para suscitar la sensación en su valencia específicamente cognoscitiva.

En el primer caso, habría que reconocer una cierta dualidad —no quisiéramos decir "dicotomía" — *ex parte obiecti*, de tal manera que en el único e idéntico acto por el que el objeto actúa sobre la facultad sensitiva, la inmutación provendría como ya diferenciada en "natural" y "espiritual" por parte del objeto y al margen de la capacidad receptiva del sujeto, al menos con una *prioritas naturae*. La inmutación espiritual sería, en cierto sentido, concomitante a la natural.

En el segundo caso, habría que reconocer una unicidad total y radical por parte del influjo del objeto, de modo que la distinción de la inmutación como "natural" y "espiritual" resultaría extrínseca a la naturaleza profundamente una de la inmutación en cuanto tal. La inmutación sería un acto único floreciente en dos frutos a partir de dos diversos recipientes y *denominada* dualmente a partir de la diversidad de los recipientes.

Porque la primera de las opciones establece una cierta dualidad, desemboca en el problema ulterior de la fundamentación de esta dualidad a partir de la iniciativa misma de la inmutación; la segunda de las opciones cierra la puerta a toda ulterior investigación al respecto.

Dos salvedades, antes de proseguir. La primera es que el problema planteado mira a la doctrina del acto de los sentidos externos en general, de modo que trasciende el solo aspecto antropológico. Aquí no se habla del hombre: se habla también de los ladridos de un perro que hacen huir a un gato, se habla de los rasguños del gato que hacen sufrir al perro, se habla del olor de la sangre que atrae a un tiburón desde cientos de metros, del águila que divisa la presa desde lejos y un infinito etcétera.

La segunda es que no abordaremos el problema desde el punto de vista estrictamente especulativo sino desde el punto de vista exegético, en orden a aproximarnos, en la medida de nuestras limitadas posibilidades, a la verdadera *mens Thomae* acerca del particular.

II. Las distintas tentativas de respuesta: presentación y confrontación

Aunque son varias las propuestas de solución, es posible individuar dos líneas *principales* de solución, notablemente distintas[4]. Hablamos de dos líneas y no de dos posturas, porque también hay diferencias entre los distintos autores que comparten la inclinación por la misma línea interpretativa. Para distinguirlas las llamaremos, con intención solamente descriptiva, "horizontalista" y "verticalista"[5].

II. 1. Solución horizontalista

Agrupamos bajo esta denominación distintas interpretaciones que convergen en la negación de una dualidad antecedente a la intervención del sentido. Según esta interpretación basta la sola inmutación corpórea para suscitar la reacción gnoseológica, la alteración física origina la alteración cognoscitiva, la acción la operación.

La idea de fondo de esta interpretación se encuentra condensada en la caracterización de la *species impressa* que ofrece Jolivet: "C'est l'objet présent au sens, *grâce aux processus physiques et physiologiques* que nous avons

---

[4] Se podría añadir la interpretación "trascendental" de Rahner, y habíamos pensado en un primer momento dedicarle un atento análisis. Sin embargo, confesamos que, aún siendo en sí misma interesante, nos resulta poco significativa en lo que estrictamente a exégesis tomista se refiere, de modo que su inserción hubiera tenido un sentido más formal que real. Rahner acepta la *duplex immutatio*, pero considera la inmutación sensible, espiritual, como parte de la dinámica de autorrealización del objeto sensible en su propia identidad y constitución ontológica. Especialmente, para él "esse spirituale" significa „... vielmehr jenes wirkliche physische Sein, das gegen sich selbst reflektiert". El principio que anima su postura es, como se sabe, que ser es ser cabe sí (*Sein ist Bei-sich-sein*). Cf. K. Rahner, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Kösel, 100-104.

[5] Van Riet caracteriza a esta última con el rótulo de "intelectualista", porque la considera relacionada con el intelectualismo de Rousselot; nos parece una denominación demasiado reductiva y nos convence menos que el término descriptivo ahora ensayado (cf. G. Van Riet, "La théorie thomiste de la sensation externe", 405).

étudiés"[6]. Que la *species* deba entenderse como el objeto presente a los sentidos es claro y no se puede discutir; que esto requiera procesos físicos y fisiológicos, también es claro; pero que ocurra gracias a dichos procesos y que los mismos sean propiamente determinantes, esto es precisamente lo que está en discusión.

Como ejemplos de esta interpretación podemos nombrar a tres autores cuya esencial ortodoxia tomista no se puede poner en duda: Roger Verneaux, Sofia Vanni Rovighi y Georg Van Riet. Nos detenemos más en el primero para graficar esta solución porque su presentación de la doctrina tomasiana de la sensación resulta muy lineal y sintética. La articula en cinco puntos:

1) El sensor siente en potencia, y permanecerá en potencia de sentir hasta que sea inmutado desde afuera.

2) El objeto actúa según su naturaleza, puesto que el obrar sigue al ser[7].

3) Esta acción no es puramente material porque surge de la forma y este motivo basta para asegurar el vínculo que hace posible la unión entre el objeto y la facultad, convirtiéndolos en conocido y cognoscente respectivamente[8].

4) El sentido recibe esta acción del objeto según su naturaleza propia de sentido, porque todo se recibe al modo del recipiente. Esta pasión del sentido es la *species impressa*, la cual no es otra cosa que la acción misma del objeto, puesto que *actio et passio sunt idem*, de modo que la distinción depende tan solo del punto de vista.

5) El sentido inmutado reacciona según su naturaleza, es decir, *conoce*. No conoce la *species* sino que en virtud de la *species* conoce al objeto mismo, en su cualidad sensible.

A la pregunta acerca de cómo pueda la cualidad física de una realidad corpórea llegar a modificar un alma llevándola a un crecimiento puro, o sea, a la adquisición pura de una forma, se responde que, efectivamente, esto es debido *no* ya a una "bifurcación" entre inmutación física e intencional

---

6 R. Jolivet, *Traité de Philosophie. Vol. II: Psychologie*, 155.

7 Verneaux hace aquí una notable precisión, para evitar cualquier confusión con el "realismo" crítico: "On invoque donc le principe de causalité, mais c'est pour expliquer la sensation, non pour la vivre" (R. Verneaux, *Philosophie de l'homme*, 48).

8 "Cette action n'est pas purement matérielle, *parce qu'elle a sa source dans la forme* de l'objet. Cela suffit à assurer la "parenté" requise entre les deux termes pour qu'une union soit possible" (Ibid.). Cursivas nuestras.

precedente a la recepción de la misma, sino al modo de ser del recipiente: porque de parte del objeto la inmutación procede de la forma, queda garantizada la "identidad" en cuanto al contenido del acto; porque de parte del sujeto la recepción se da en un órgano viviente constituido por una facultad cognoscitiva, queda garantizada la "diversidad" en cuanto al modo de ser. Así tenemos una *acción* y una *operación*. Pensar de otra manera equivaldría prácticamente a plantear un problema cartesiano y no tomista: no hay inmutación alguna que "viaje" por el aire y se imprima directamente sobre el alma; simplemente porque el objeto inmuta el órgano viviente de una facultad cognoscitiva, hace surgir una *species* que es de carácter intencional y no una mera modificación física.

Van Riet, por su parte, procura de manera notable acentuar la unidad operativa entre la facultad y el órgano, subrayando que el acto que los enlaza es profundamente uno. Esta identidad del acto puede ser vista, sin embargo, desde el punto de vista del uno o de la otra y, así, ser considerada de carácter físico o intencional respectivamente[9].

II. 2. Solución verticalista

La solución alternativa es compartida, con distintos matices, por tomistas de renombre, que no necesitan presentación: Reginald Garrigou-Lagrange, Jacques Maritain, Cornelio Fabro, André Hayen, Yves Simon, entre otros. No deja, sin embargo, de ser una solución llamativa.

En sustancia, esta interpretación reconoce una bifurcación inmutativa antecedente a la recepción por parte del sentido. Todos estos autores coinciden en ver una desproporción entre la cosa sentida y la *species* que surge como efecto de su acción sobre la facultad. La cosa es de orden meramente material, mientras que la *species* es puramente formal: ahora bien, si lo menor da origen a algo superior, esto no puede ser sino porque lo menor resulta de algún modo elevado, potenciado, por el influjo que a su vez recibe de algo superior. Y es efectivamente ésta, según los autores citados, la solución de santo Tomás.

[9] "Plus précisément, on vise matériellement la même chose si l'on parle de l'activité consciente de la faculté, ou de la passivité physique subie par l'organe. Ainsi, la "théorie de la sensation externe " sera d'abord une théorie physique où l'action de l'objet sur l'organe est décrite et interprétée de telle sorte qu'elle " explique " (au sens indiqué cidessus) l'acte psychique de connaissance sensible d'objets extérieurs" (G. Van Riet, "La théorie thomiste de la sensation...", 378).

El punto de apoyo principal es un texto de las *QQ. De Potentia* al que todos se remiten, y que traslada el problema gnoseológico de la inmutación cognoscitiva al campo metafísico de la causalidad subordinada.

Se pregunta allí santo Tomás si, una vez terminado el movimiento del mundo —cosa que se sabe solamente por fe—, terminarán también las acciones de los elementos. La respuesta inicia con una referencia al *De Causis*: "[M] *quando causa prima retrahit actionem suam a causato, oportet etiam quod causa secunda retrahat actionem suam ab eodem*, eo quod causa secunda habet hoc ipsum quod agit, per actionem causae primae, in cuius virtute agit". Es el principio que guía la argumentación. Naturalmente, el degradé de influjos estará determinado por los distintos grados de actualidad, según la secuencia "Dios —sustancias separadas— cuerpos celestes —"cuerpos inferiores". Ahora bien, "[m] *Elementa ergo agunt in virtute corporum caelestium et corpora caelestia agunt in virtute substantiarum separatarum*; [C] *unde cessante actione substantiae separatae, oportet quod cesset actio corporis caelestis; et ea cessante oportet quod cesset actio corporis elementaris*". Conclusión lisa y llana que no requiere mayores explicaciones. Pero aquí inserta el Angélico la consideración de dos tipos de acciones de los cuerpos mismos:

> Sed sciendum quod corpus habet duplicem actionem: unam quidem secundum proprietatem corporis, ut scilicet agat per motum (hoc enim proprium est corporis, ut motum moveat et agat); aliam autem actionem habet, secundum quod *attingit ad ordinem substantiarum separatarum, et participat aliquid de modo ipsarum* (...). Haec autem est *actio corporis, quae non est ad transmutationem materiae*, sed *ad quamdam diffusionem similitudinis formae* in medio *secundum similitudinem spiritualis intentionis* quae recipitur de re in sensu vel intellectu, et hoc modo sol illuminat aerem, et color speciem suam multiplicat in medio. Uterque autem modus actionis in istis inferioribus causatur ex corporibus caelestibus. (...) Unde si actio utraque corporis caelestis cessaret, nulla actio in istis inferioribus remaneret[10].

La conclusión es que, una vez terminado el movimiento del cielo, tendrán lugar la iluminación y la inmutación del medio (*immutatio medii*) por parte de la luz y de los objetos sensibles respectivamente; pero ya no

[10] S. Tomás, *De Pot.*, q. 5, a. 8.

tendrán lugar la acción y la pasión ni, por consiguiente, la generación y la corrupción: "... erit quidem actio in istis inferioribus illuminationis et immutationis medii a sensibilibus; non autem erit actio per quam transmutatur materia".

Ahora bien, en esta conclusión aparece el término *immutatio*. La expresión *immutatio medii* suple en la conclusión por lo dicho antes acerca de aquella "... *actio corporis*, quae non est ad transmutationem materiae, sed *ad quamdam diffusionem similitudinis formae in medio secundum similitudinem spiritualis intentionis* quae recipitur de re in sensu vel intellectu". Nos encontramos, entonces, ante tres expresiones estrechamente enlazadas: *immutatio medii —diffusionem quaedam similitudinis formae— similitudo spiritualis intentionis*. La primera de ellas pone el acento sobre el acto: se trata de la inmutación del medio; la segunda, sobre el efecto inmediato del acto, que es la difusión de cierta semejanza de la forma; la tercera, sobre el efecto último a partir del cual debe entenderse la naturaleza de esta difusión: de manera semejante a la *spiritualis intentio* que de la cosa se recibe en el sentido o en el intelecto. Esta última aclaración del Angélico es importante, porque excluye del marco estrictamente físico la noción de "spiritualis intentio": sería absurdo, en efecto, hablar de una modificación material, natural, física, del entendimiento, por cuanto sutil se la quisiere imaginar. Esto quiere decir que "spiritualis intentio" en el marco de la sensación, como en el de la intelección, suple por ese modo original de ser que es puramente formal y característico del conocimiento en cuanto tal, y que no se la debe confundir con el significado de *spiritus* como cuerpo sumamente sutil[11]. Así las cosas, se puede afirmar que las dos primeras expresiones se corresponden directamente; la tercera surge como clarificación semántica de la segunda y por consiguiente también le corresponde. Se trata de que la sustancias corpóreas corruptibles pueden inmutar el medio de tal modo que, a través de él, difunden cierta semejanza de la propia forma; la natu-

[11] Un significado no desconocido por santo Tomás: "Spiritus est *nomen positum ad significandum subtilitatem alicujus naturae*; unde *dicitur tam de corporalibus quam de incorporeis*: aer enim spiritus dicitur propter subtilitatem; et exinde attractio aeris et expulsio dicitur inspiratio et respiratio; et exinde ventus etiam dicitur spiritus; et exinde etiam subtilissimi vapores, per quos diffunduntur virtutes animae in partes corporis, dicuntur spiritus; et similiter incorporea propter suam subtilitatem dicuntur spiritus (...) quamvis forte secundum impositionem nominis spiritualitas magis se teneat ad corporalia, eo quod nobis qui nomina imposuimus, eorum subtilitas magis est manifesta" (S. Tomás, *In I Sent.*, d. 10, q. 1, a. 4).

raleza de esta semejanza ha de entenderse, a su vez, de manera similar a la de la especie cognoscitiva. La característica común que comparten es, claro está, que en ninguno de los dos casos el sujeto que la recibe o transmite es cualificado físicamente por la forma en cuestión.

Así, las realidades corpóreas ejercen una doble causalidad, a saber, la meramente física, del orden de la alteración, y la "no-física", de orden cognoscitivo. La primera les corresponde por su identidad misma de realidades corpóreas; la segunda, en cuanto que subyacen al influjo de los cuerpos celestes, subordinados, a su vez, a las sustancias separadas. Mientras que el primer tipo de causalidad explica la posibilidad de un influjo físico, la segunda explica la posibilidad de que los cuerpos inferiores puedan hacer llegar al órgano sensitivo la inmutación intencional. Pero este tipo de causalidad se posee por participación[12].

Fabro observa que esta *intentio* se encuentra también en el medio a través del cual se transmite el estímulo. Aunque no son los explícitos términos de Fabro, se podría decir que para él en el objeto se encuentra una *intentio emanans*, en el medio una *intentio fluens* y en el sujeto una *intentio quiescens* —sería, tal vez, mejor decir "resultans", toda vez que la *intentio sensibilis* no es propiamente *quiescens* —. En el sujeto actualizado la intencionalidad tiene una sola dirección, la que va del sujeto al objeto; en el *medium* la intencionalidad es doble: remite al objeto del que procede y se ordena al sujeto hacia el que se dirige; en el objeto la dirección es también única, la dirigida hacia el sujeto[13].

Para Hayen es necesario distinguir entre la forma natural y la *intentio fluens*, que es un modo de ser imperfecto, una "via ad ens", una mera pasión transeúnte en clave de causalidad subordinada. A esta división hay que añadir un tercer elemento, la *intentio quiescens*, que se distingue, al ser *intentio*, de la forma natural y, al ser *quiescens*, de la *intentio* instrumental. Su nivel más bajo es el de la sensibilidad. Ella es producida "par une "causalité in-

---

[12] "... la cause de l'être intentionnel du sensible est l'objet sensible lui-même, non en tant qu'il est matériel, mais en tant que sa forme participe aux caracteres des formes séparées (...). En effet, les corps et les autres natures ont deux sortes de propriétés (conditiones), les unes qui leur sont propres, les autres qu'ils tiennent d'une participation; le corps possède certaines propriétés en tant qu'il est corps, d'autres en tant qu'il participe aux privilèges des formes séparées. Et c'est ce que manifestent *les activités*; les corps agissent de deux manières: en tant que mus, et sans mouvement. Agir en tant que mû, voilà qui est le propre du corps; agir sans être mû est le propre de la forme séparée, et c'est une propriété qui n'est que participée par le corps" (Y. SIMON, *Introduction à l'ontologie*..., 154-155 nota).

[13] Cf. C. FABRO, *Percezione e pensiero*, 57.

tentionnelle" dont tout objet est capable, mais qui requiert, entre cet objet et le sujet connaissant, l'existence d'un "certain milieu " et exige certaines propriétés du sujet connaissant lui-même"[14]. Por consiguiente, el proceso fisiológico de la sensación no la puede explicar, porque no constituye la esencia de la misma[15]. Para que se desencadene la sensación no basta con la sola disposición del sujeto, sino que hace falta una verdadera causalidad intencional que proceda del objeto mismo[16].

Ahora bien, solamente en dependencia del agente superior y según la estructura jerárquica del universo creado es posible que el cuerpo llegue a producir este tipo de inmutación[17]. Se trataría de una intencionalidad concomitante a toda *intentio naturalis* y Hayen admite, en este sentido, la posibilidad de ampliar la doctrina tomasiana sin traicionar sus principios. Habría que hablar de una única intencionalidad, siempre virtualmente "spiritualis", cuya *virtus* llega a plenitud cuando el receptor está suficientemente dispuesto[18].

II. 3. El debate originado por las dos líneas de interpretación

Si nos hemos detenido más en la exposición de la interpretación verticalista, ello ha sido por su complejidad, puesto que la postura misma se construye en base a consideraciones de carácter estrictamente metafísico ausentes en la interpretación horizontalista, la cual parece imponerse por su simplicidad.

---

[14] A. Hayen, *L'intentionnel selon saint Thomas*, 106.

[15] Cf. A. Hayen, *L'intentionnel*..., 107.

[16] "Cette nécessité est rigoureuse si l'on veut que l'acte du sens soit un acte de connaissance et ne se réduise pas à une simple altération physique (...). L'immatérialité relative du seul sujet n'est pas suffisante" (A. Hayen, *L'intentionnel*..., 131).

[17] Cf. A. Hayen, *L'intentionnel*..., 117-120.

[18] "... l'abbandon auquel, tout de même, il faut consentir aujourd'hui de cette ancienne physique, nous permettra peut-être, de triompher des hésitations de saint Thomas ed d'affirmer, à bon escient, l'identité des deux ordres intentionnels, si forse est de reconnaître, d'une part, qu'il n'y a pas d'*immutatio intentionalis* (c'est à dire, d'*immutatio* engendrant une connaissance sensible), sans *immutatio naturalis*, mais que, d'autre part, il n'y a pas d'*immutatio naturalis* qui ne soit au moins virtuellement *intentionalis*" (A. Hayen, *L'intentionnel*..., 112 n. 6). La observación es pertinente en lo tocante a la física antigua. Queda en pie el problema de cómo pueda constituirse el objeto en la capacidad activa de provocar tal virtualidad en la inmutación natural: más allá de cómo se resuelva el problema del aspecto físico del mundo, el problema del tipo de constitución ontológica que está en la base de su valencia cognoscitiva sigue en pie.

Desde el punto de vista de esta última, Verneaux no se limita a la sola exposición de la doctrina tomasiana, sino que se pronuncia explícitamente en contra de la otra línea. En efecto, porque la inmutación surge de la forma del objeto, no le parece necesario hacer intervenir ni a los astros ni a los ángeles para explicar la sensación[19]. Es de sentido común: cuando un perro sufre indescriptiblemente por el ulular de una sirena, ¿hace falta decir que un ángel está influenciando en acto para que sienta tal dolor? Puesta en estos términos, la dificultad conlleva de suyo la respuesta negativa a menos que no se quiera caer en ridículo.

Verneaux reconoce que el texto invocado por los defensores de la tesis opuesta proporciona un punto de apoyo a esta interpretación. Sin embargo, niega decididamente que las cosas estén así, porque los cuerpos no obran sobre el espíritu sino sobre un órgano animado y no obran en virtud de su materia sino en virtud de su forma[20]. Por otra parte, la existencia de los ángeles, en su sentir, se conoce sólo por fe, y no puede ser llamada en causa para justificar la sensación. Por último, con respecto al contenido del texto en cuestión, Verneaux observa que las firmes verdades de la metafísica se entrelazan allí con aspectos perimidos de la física antigua. En ese sentido, se podrían descartar algunos aspectos sin traicionar los principios del Angélico.

A esta última crítica se suma también Sofia Vanni Rovighi, para quien la distinción tomasiana entre las dos inmutaciones surge a partir de la fisiología antigua; en su sentir, al parecer, el recurso de santo Tomás a una *spiritualis immutatio* está ligado a la imposibilidad de explicar la alteración del órgano a partir de un objeto visible distante: el progreso científico ha arrojado luz sobre el asunto y, con ello, la teoría queda superada[21].

---

[19] "Il ne semble donc pas nécessaire de faire intervenir les astres ni les anges pour expliquer la sensation" (R. Verneaux, *Philosophie de l'homme*, 48).

[20] "... les corps n'agissent pas sur l'esprit, ou sur l'âme, par leur matière, ce qui est bien impossible, même avec le concours des anges; ils agissent par leur forme sur une sensibilité, c'est-à-dire sur un organe animé, ce qui est tout différent. Leur action est porteuse de forme, et cette forme est reçue dans un sens apte à l'assimiler" (*Ibidem*).

[21] "... riteneva che nella sensazione visiva ci fosse solo una *immutatio spiritualis* (ossia intenzionale) e non una *immutatio naturalis* dell'organo; riteneva altresì che i colori (non la luce) avessero un *esse intentionale* nel medio, nell'aria, prima di colpire i nostri occhi. E questo perché la scienza non aveva ancora insegnato che anche l'organo visivo è modificato fisicamente (*naturaliter*) dalla luce, che luce e colori sono della medesima natura, e che la luce attraverso [*sic*] lo spazio nella sua realtà fisica (di onde, di corpuscoli, di quel che la scienza ci insegnerà)" (S. Vanni Rovighi, "L'intenzionalità della conoscenza secondo P. Aureolo", 281).

Para Van Riet, pensar que una inmutación *praeter physica* tendría que acompañar de manera misteriosa al proceso fisiológico de la sensación, es caer en un espejismo provocado por no tener en cuenta la profunda unidad del acto cognoscitivo y la diversidad de direccionamiento que lo caracteriza: *unum re, distinctum ratione*. Al no tener en cuenta esta distinción, se termina por "ontologizar" el aspecto intencional atribuyéndole una relativa consistencia que no le corresponde. Más aún, para Van Riet, esta interpretación termina por traicionar los principios más elementales del tomismo transformándolo en un neoplatonismo que desprovee al ente corpóreo de sus principios propios de acción y lo convierte en un simple *instrumento* de un agente superior:

> ... on tire la conclusion suivante: l'action spirituelle physique des astres, et ultérieurement des objets sensibles, n'est qu'une action instrumentale; par elle, les substances séparées nous transmettraient leurs messages, comme par le langage nous communiquons avec la pensée d'autrui. Cette conclusion est-elle de saint Thomas, ou d'un néoplatonicien tel que Berkeley? Si le Docteur Angélique a repris au néoplatonisme une conception hiérarchique de l'univers, il a maintes fois affirmé, et dans tous les domaines, que les substances d'ici bas suffisent à exercer par elles-mêmes leurs actions propres. En l'occurrence, l'objet proportionné capable de causer en nous des sensations, c'est purement et simplement l'objet extérieur[22].

Los defensores de la línea verticalista se hacen fuertes insistiendo tanto en el apoyo textual que entienden encontrar en santo Tomás como en las exigencias mismas del realismo filosófico. En efecto, para Yves Simon, negar una *immutatio intentionalis ex parte obiecti* en el preciso sentido de una "*action transitive intentionnelle*" equivaldría a convertir la sensación, que es netamente experimental en sentido fuerte, en un conocimiento abstractivo. Más aún: se trataría de un conocimiento abstractivo carente de término *a quo*, porque no habría dato alguno, de tal manera que todo quedaría supeditado a la capacidad constructiva de la espontaneidad del cognoscente:

> Mais comment ne pas voir que dans cette hypothèse la connaissance sensible perd tout caractère expérimental et se ramène à une abstraction

---

22 G. Van Riet, "La théorie thomiste de la sensation...", 409.

> suspecte? (...) si le sens ne reçoit rien d'autre qu'une affection physique dont il *extrait* la forme intentionnelle, la connaissance sensible est une connaissance abstractive. Bien plus, quelle est la matière sur laquelle s'exerce l'abstraction ainsi prêtée à la faculté sensorielle? Cette matière n'est pas un donné intentionnel appartenant déjà à l'ordre de la connaissance, mais une simple alteration sujective. (...) la ressemblance avec la qualité de l'objet ne peut être garantie que par une harmonie préétablie. (...) renoncer à l'idée d'une action intentionnelle du sensible sur le sens, c'est porter un double coup mortel à la véracité du sens[23].

De aquí parece concluirse claramente la necesidad de la existencia de una acción intencional del objeto sensible sobre el sensor externo.

También Hayen propone una argumentación semejante, aunque poniendo el acento sobre la noción de conciencia entendiéndola en clave de objetividad. Lo que caracteriza a la conciencia es la objetividad en el sentido de poder oponer, en el acto inmanente que es el conocimiento, un objeto a un sujeto: "conciencia" es siempre "conciencia-de". ¿Cómo explicar esta oposición en su grado ínfimo, que es el del conocimiento del sensor externo? No se puede usar el recurso a la alteración física: volverse físicamente rojo *no es* verse rojo, ni verse azul volverse físicamente azul. Es más: verse azul *no es* ver un automóvil azul. Para él, la negación de una *spiritualis immutatio ex parte obiecti* comportaría en definitiva el serio peligro de caer en el idealismo —en el sentido del fenomenismo subjetivista, si no hemos entendido mal—. Concluye Hayen:

> Force est donc de reconnaître un caractère original, "intentionnel", à l'*immutatio organi*, et ce caractère *intentionnel* d'un acte ontologiquement un suppose (...) la "spiritualisation" de l'objet matériel avant que son action n'atteigne l'organe de la sensation. Sinon, en effet, (...) le caractère propre de cette relation à l'objet *comme objet* resterait aussi inexpliqué que, dans le cartésianisme, le rapport de la réalité objective de l'idée à sa réalité formelle[24].

[23] Y. Simon, *Introduction à l'ontologie*..., 139-140.

[24] A. Hayen, *L'intentionnel*..., 135. También unas páginas antes: "Supprimez, en effet, la spiritualisation des *intentiones* dans le milieu, et vous ne parviendrez plus à expliquer comment l'action purement *physique* de l'objet sur l'organe des sens peut investir la faculté sensible d'une détermination *immatérielle* (de l'immatérialité propre à l'acte

La atribución que postula Hayen de la oposición de sujeto-objeto al mero ámbito de la actuación del sensor externo puede resultar discutible puesto que, como se sabe, para santo Tomás la "estructura" de la conciencia sensitiva requiere la intervención del sentido común.

Con respecto al peligro del idealismo y a la oposición de sujeto y objeto, también se ha pronunciado Vanni Rovighi. Para la tomista italiana, la intencionalidad surge a partir del sujeto, y no ve en ello peligro alguno de idealismo, porque solamente el sujeto conoscente puede darle al objeto el estatuto de objeto conocido: de lo contrario se caería en el absurdo de que el objeto debería tener el carácter de conocido antes de la asimilación cognoscitiva[25]. Nos parece, sin embargo, que su observación no aferra el punto central del problema. Es obvio, en efecto, que el objeto no puede "convertirse" en objeto-conocido antes de ser conocido; y es obvio también que este resultar-conocido le viene al objeto por parte del sujeto. No obstante ello, el problema es cómo un objeto sensible puede poner al sujeto sensitivo en grado de sentirlo para resultar, a la postre, por este último conocido. Lo que Simon llamaba "acción transitiva intencional" no se identifica con el resultado de la misma, y Vanni Rovighi confunde aquí las dos cosas.

Mientras que en la primera presentación de las posturas, la verticalista aparecía como, al menos, sorpresiva y extraña, y la horizontalista parecía imponerse por su simplicidad —Hayen veía, precisamente, en esta simplicidad el punto débil de la misma[26] —, después de haber visto las argumentaciones que las dos líneas proponen en el marco del debate surgido entre las mismas, las cosas parecen invertirse y los argumentos más fuertes estar de parte de la interpretación verticalista. Sea como sea, un juicio más certero podrá ser obtenido solamente si se examinan las dos interpretaciones a la luz de los textos y de la perspectiva especulativa misma del Angélico.

---

de connaissance sensible). Ou plutôt, vous réussirez, peut-être, à fournir l'explication demandée, mais il vous sera impossible de rendre compte de l'*objectivité* de la connaissance" (115-116).

[25] "Il p. Hayen obietterebbe forse che, se il modo di essere intenzionale è dato dall'intelletto, dal soggetto, non si giustifica più l'oggettività della conoscenza, ma chi scrive si domanderebbe chi diamine può dare all'oggetto il carattere di *conosciuto* se non il soggetto conoscente" (S. Vanni Rovighi, "L'intenzionalità della conoscenza...", 280).

[26] Cf. A. Hayen, *L'intentionnel*..., 132.

III. Discusión y examen de las distintas posiciones a la luz de los textos de santo Tomás

Vamos a proponer ahora dos series de textos, seleccionados entre muchos otros, que parecen deponer ya a favor de una, ya a favor de la otra de las interpretaciones presentadas.

III. 1. Textos a favor de la interpretación horizontalista

Hay textos que parecen deponer firmemente a favor de la interpretación horizontalista:

> 1. ... forma, quae in patiente recipitur ab agente, quandoque quidem habet eumdem modum essendi in patiente, quem habet in agente: et hoc quidem contingit, quando patiens habet eamdem dispositionem ad formam, quam habet agens (...). Quandoque vero *forma recipitur in patiente secundum alium modum essendi, quam sit in agente; quia dispositio materialis patientis ad recipiendum, non est similis dispositioni materiali, quae est in agente*. Et ideo forma recipitur in patiente sine materia, inquantum *patiens assimilatur agenti secundum formam, et non secundum materiam*. Et *per hunc modum, sensus recipit formam sine materia, quia alterius modi esse habet forma in sensu, et in re sensibili*. Nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale et spirituale[27].

Aquí todo el acento está puesto en la recepción y la distinción de los distintos modos de ser de la forma se presenta en base a la diferente naturaleza del recipiente. La forma de la cosa se recibe según un modo de ser distinto al modo de ser que tiene en el agente.

El texto que sigue es muy fuerte. Es instructivo leer juntas la objeción y la respuesta:

> 2. Praeterea, sicut se habet intellectus ad intelligibilia, ita sensus ad sensibilia. Sed sensibilia ad hoc quod moveant sensum, non indigent aliquo agente, licet secundum esse spirituale sint in sensu, qui est susceptivus

[27] S. Tomás, *In II De Anima*, lect. 24.

> rerum sensibilium sine materia, ut dicitur in III De Anima; et in medio quod recipit spiritualiter species sensibilium: quod patet ex hoc quod in eadem parte medii recipitur species contrariorum, ut albi et nigri. Ergo nec intelligibilia indigent aliquo alio intellectu agente[28].
>
> Ad quintum dicendum quod sensibile, cum sit quoddam particulare, non imprimit nec in sensum nec in medium speciem alterius generis; cum species in medio et in sensu non sit nisi particularis (...). Et ideo in intelligibilibus indigemus intellectu agente, non autem in sensibilibus alia potentia activa; sed omnes potentiae sensitivae sunt potentiae passivae[29].

El contexto es el de la defensa del intelecto agente. Por contraste, se excluye en el texto la necesidad de un agente que ponga al sensible en acto, porque lo que el sensible genera, tanto en el medio como en el sentido, no trasciende la particularidad del sensible mismo.

Otro texto importante aparece en el contexto del análisis de la relación:

> 3. ... licet enim sensibile immutet organum sensus in sua actione, et propter hoc habeat relationem ad ipsum, sicut et alia agentia naturalia ad ea quae patiuntur ab eis, alteratio tamen organi non perficit sensum in actu, sed perficitur per actum virtutis sensitivae: cuius sensibile quod est extra animam, omnino est expers[30].

Este texto es muy fuerte. Se afirma decididamente que la actualización del sentido procede de la virtualidad misma de la sensibilidad (... *perficitur per actum virtutis sensitivae*) y no de la *acción inmutativa*, propia de los agentes naturales. Esto quiere decir que en la sensación tienen que estar presentes, por un lado, la inmutación que procede del objeto sensible y, por otro, la reacción del sentido que recibe dicha inmutación vivenciándola según su modo propio de ser: sin esta emergencia específica del sentido, sería imposible la sensación. La *spiritualis immutatio* sería, entonces, este resultado, en el sentido, según su originalidad propia y específica, de la inmutación natural procedente del sensible.

---

[28] S. Tomás, *De Anima*, a. 4, ob. 5ª.
[29] S. Tomás, *De Anima*, a. 4, ad 5um.
[30] S. Tomás, *De Pot.*, q. 7, a. 10.

La conclusión del texto precedente no debe hacer pensar, sin embargo, que la acción del objeto se considere irrelevante. Ella es absolutamente necesaria, como afirma un último texto, también elocuente:

> 4. *Sensus autem fit in actu per actionem sensibilis in organum sensus:* unde Augustinus dicit in XI de Trinit., quod sensus accipit speciem ab eo corpore quod sentimus; (...) virtus incorporea exterioris sensibilis non est sufficiens ad hoc quod faciat speciem sensibilem in quantum sentitur, vel speciem imaginariam, in quantum est imaginata; sed hoc est ex virtute animae. Habet tamen corpus exterius virtutem immutandi corporea organa, quam immutationem sequitur perceptio sensus per virtutem animae[31].

Se podrían multiplicar muchos ejemplos, tomados de distintas obras. La doctrina parece tan constante y común que no se muestra sujeta a evoluciones de sustancial importancia.

III. 2. Textos a favor de la interpretación verticalista

A pesar de todo esto, hay otros textos que parecen deponer a favor de la interpretación verticalista.

El primer texto fuerte aparece en un contexto decididamente teológico, y por cierto inesperado: el de la escatología terminal. En efecto, para el Angélico constituía un serio problema fundamentar la posibilidad del conocimiento sensible en los cuerpos glorificados, que estarán caracterizados, entre otras cosas, por la impasibilidad. ¿Qué ocurrirá, entonces, con las sensaciones? Responde santo Tomás que alguna sensación tiene que haber en el cuerpo de los resucitados: de lo contrario, sus vidas corporales se parecerían más al sueño que a la vigilia, no estarían plenamente en acto. No es posible tampoco que sientan emitiendo, en vez de hacerlo recibiendo, porque jamás una potencia pasiva se convierte en activa, como jamás la materia se convierte en forma. Estaríamos hablando de otra cosa, y no de los sentidos. Tampoco sería posible que sientan a partir de las potencias superiores, porque ellas no constituyen su activador específico: no es la *intentio* existente en la imaginación o en el intelecto lo que pone en acto al sentido externo, ni aquí ni en la otra vida. Eso no sería sentir. Por consiguiente, hay

---

[31] S. Tomás, *De Malo*, q. 16, a. 12 ad 2um.

que afirmar que serán inmutados por las cosas externas al sujeto. Y es aquí que se hace operante la distinción de la doble inmutación:

> 1. ... *organa sentiendi immutantur a rebus* quae sunt extra animam, *dupliciter.* [1] *Uno modo immutatione naturali*, quando scilicet organum disponitur eadem qualitate naturali qua disponitur res extra animam quae agit in ipsum (...). [2] *Alio modo immutatione spirituali*, quando recipitur qualitas sensibilis in instrumento *secundum esse spirituale, idest species sive intentio qualitatis, et non ipsa qualitas* (...). *Prima ergo receptio non causat sensum per se loquendo, quia sensus est susceptivus specierum in materia praeter materiam*, idest praeter esse materiale quod habebant extra animam, ut dicitur in 2 De Anima; et haec receptio immutat naturam recipientis, quia recipitur hoc modo qualitas secundum esse suum materiale. Unde ista receptio non erit in corporibus gloriosis, sed *secunda* quae *per se facit sensum in actu, et non immutat naturam recipientis*[32].

Por consiguiente, para santo Tomás teólogo en la vida gloriosa va a haber sensación pero sin inmutación físico-material, con la sola inmutación espiritual o intencional. Se desprende la posibilidad de una cierta cisura ontológica, *ex parte obiecti*, de las dos inmutaciones, cuya naturaleza exacta queda aún por definirse. El texto es importante, entre otras cosas, porque una tesis filosófica es llamada por santo Tomás en causa para esclarecer la inteligibilidad de algo que de momento conocemos solo por fe.

La clara distinción de las inmutaciones *ex parte obiecti* aparece en el *ad secundum*, donde el Angélico refiere el principio de la proporción entre el agente y el paciente. El paciente recibe siempre según su modo propio; pero hay que distinguir distintos modos de ser inmutado:

> [2] Si ergo aliquid sit quod natum sit *immutari ab activo, naturali et spirituali immutatione*, immutatio naturalis praecedit immutationem spiritualem, sicut esse naturale praecedit esse intentionale. Si autem natum sit *immutari tantum spiritualiter, non oportet quod immutetur naturaliter*; *sicut est de aere, qui non est receptivus coloris secundum esse naturale, sed solum secundum esse spirituale*; et ideo hoc solum modo immutatur; sicut e converso *corpora inanimata immutantur per qualitates sensibiles solum na-*

[32] *In IV Sent.*, d. 44, q. 2, a. 1.

turaliter, et non spiritualiter. In corporibus autem gloriosis non poterit esse aliqua immutatio naturalis; et ideo *ibi erit spiritualis immutatio tantum*.

Este texto indica que los cuerpos poseen una doble capacidad de inmutar, la cual se actuaría de distinta manera según el contacto con los distintos receptores. El Angélico contempla explícitamente la posibilidad de una inmutación solamente espiritual, como será el caso de los cuerpos gloriosos, que no podrán ser alterados y, por consiguiente, no podrán ser sujetos de inmutación física alguna.

Con respecto a la vista, es claro que santo Tomás no conocía todo lo que hoy nos dice la ciencia empírica. Para él era claro que la inmutación de la vista se realizaba sin modificación física alguna del órgano. Pero ¿cómo podía un objeto distante inmutar el órgano? Sin inmutación el sentido no reacciona, no pasa al acto; pero aquí no hay inmutación natural alguna. Por consiguiente, la única posibilidad era la de recurrir a una inmutación puramente espiritual. El Angélico es constante en afirmarlo. Baste por el momento con un texto fundamental:

[3] ... apparet quod sensus visus est spiritualior, ex modo immutationis. Nam in quolibet alio sensu non est immutatio spiritualis, sine naturali. Dico autem immutationem naturalem prout qualitas recipitur in patiente secundum esse naturae, sicut cum aliquid infrigidatur vel calefit aut movetur secundum locum. *Immutatio vero spiritualis est secundum quod species recipitur in organo sensus aut in medio per modum intentionis, et non per modum naturalis formae*. Non enim sic recipitur species sensibilis in sensu secundum illud esse quod habet in re sensibili. Patet autem quod in tactu, et gustu, qui est tactus quidam, fit alteratio naturalis; calefit enim et infrigidatur aliquid per contactum calidi et frigidi, et non fit immutatio spiritualis tantum. Similiter autem immutatio odoris fit cum quadam fumali evaporatione: immutatio autem soni, cum motu locali. Sed *in immutatione visus est sola immutatio spiritualis*: unde patet, quod visus inter omnes sensus est spiritualior, et post hunc auditus. Et propter hoc hi duo sensus sunt maxime spirituales, et soli disciplinabiles; et his quae ad eos pertinent, utimur in intellectualibus, et praecipue his quae pertinent ad visum[33].

[33] S. Tomás, *In II De Anima*, lect. 14. Lo mismo en la prosecución del texto de la *Summa* citado al inicio: "[1] Sed *in quibusdam sensibus invenitur immutatio spiritualis tantum, sicut in visu*. [2] In quibusdam autem, cum immutatione spirituali, etiam natu-

La importancia de este texto es que pertenece al comentario al *De Anima* y, por consiguiente, exige ser armonizado con el texto citado en la otra serie, a menos que no se quiera afirmar que santo Tomás se contradice en un mismo libro a distancia de pocas páginas.

Otro texto viene a fundamentar no solo la doble inmutación sino también el verticalismo causal. En efecto, para santo Tomás la luz juega un rol determinante en la inmutación de la vista, mas no exclusivamente: también interviene en la inmutación de los demás sentidos. Este aspecto no debe soslayarse porque es un elemento esencial en el cuadro dentro del cual santo Tomás propone su doctrina de la sensación:

> [4] ... quia caelum est primum alterans, inde sequitur quod *omnis alteratio quae est in inferioribus, perficiatur per virtutem luminis, sive sit alteratio secundum esse naturale, sive secundum sensum*: et ex hoc habet lux quod omnibus corporibus generationem conferat, ut dicit Dionysius: ex hoc etiam est quod coloribus esse spirituale confert, secundum quod esse recipiunt in medio et in organo; unde et ipsum lumen virtutem spiritualem habet; et inde est etiam quod, secundum Augustinum, lumen est medium in omni sensu, sed in visu primo et immediate: qualitates enim visibiles sunt priores ceteris, prout secundum esse formale sunt inventae in corporibus inferioribus, secundum quod conveniunt cum corpore caelesti, ut patet in 2 De Anima et in 2 De Generatione, sed aliorum sensuum mediantibus aliis qualitatibus[34].

---

ralis; vel [2.1] ex parte obiecti tantum, vel [2.2] etiam ex parte organi. Ex parte autem obiecti, invenitur transmutatio naturalis, [2.1.1] secundum locum quidem, in sono, qui est obiectum auditus, nam sonus ex percussione causatur et aeris commotione. [2.1.2] Secundum alterationem vero, in odore, qui est obiectum olfactus, oportet enim per calidum alterari aliquo modo corpus, ad hoc quod spiret odorem. [2.2.1] Ex parte autem organi, est immutatio naturalis in tactu et [2.2.2] gustu, nam et manus tangens calida calefit, et lingua humectatur per humiditatem saporum". Después de la clasificación, sigue la exposición de la exclusión de la inmutación natural: más perfecto será el sentido que más lejos se halle de una inmutación natural: "Organum vero olfactus aut auditus nulla naturali immutatione immutatur in sentiendo, nisi per accidens. Visus autem, quia est absque immutatione naturali et organi et obiecti, est maxime spiritualis, et perfectior inter omnes sensus, et communior. Et post hoc auditus, et deinde olfactus, qui habent immutationem naturalem ex parte obiecti. Motus tamen localis est perfectior et naturaliter prior quam motus alterationis, ut probatur in VIII Physic. Tactus autem et gustus sunt maxime materiales, de quorum distinctione post dicetur. Et inde est quod alii tres sensus non fiunt per medium coniunctum, ne aliqua naturalis transmutatio pertingat ad organum, ut accidit in his duobus sensibus". Por consiguiente, la *spiritualis immutatio* se convierte también en el criterio para proceder a la jerarquización de los sentidos.

[34] S. Tomás, *In II Sent.*, d. 13, a. 3.

La importancia de este texto está en que tanto la *spiritualis immutatio* como la verticalidad causal son invocadas en relación a todos los sentidos y no solamente en relación a la vista.

IV. Conclusión articulada: toma de posición, objeciones y respuestas

Una lectura atenta de esta serie de textos, seleccionados entre muchos otros, permite sacar las siguientes conclusiones.

§ 1. Ante todo, parece muy difícil, por no decir imposible, dar cuenta del significado evidente de la segunda serie de textos por parte de la interpretación horizontalista. Son textos muy fuertes, que no dejan margen para otra interpretación: se podrá estar de acuerdo con ellos o no, pero no se podrá negar que santo Tomás los escribe desde el horizonte mental asumido por la interpretación verticalista.

§ 2. Por contrapartida, no parece tan complicado armonizar los textos de la primera serie con la interpretación verticalista. De hecho, algunos se encuentran en la misma obra (*Comm. In De Anima*, *QQ. De Pot.*). Que santo Tomás acentúe en ciertos contextos el solo aspecto *receptivo* y la sola originariedad de la facultad no significa que niegue, tampoco en esos textos, la doble inmutación como procedente bajo cierto aspecto *ex parte obiecti*: simplemente no la menciona o no la acentúa porque el interés principal del momento es otro o porque está comentando a Aristóteles.

§ 3. La interpretación horizontal tampoco puede dar cuentas del texto de las *QQ. De Potentia*, al cual rechaza por considerarlo un caso aislado o superado (Verneaux). Sin embargo, por más que la física antigua esté superada, no parece que se pueda decir lo mismo del verticalismo ejemplarista que santo Tomás expresa con la noción de participación y la secuencia de causas posteriores y anteriores. La participación y la continuidad metafísica del ser son dos aspectos que constituyen el esqueleto de esta doctrina, pero también del entero tomismo, y no parece ser buena una interpretación que las excluya.

§ 4. Desde un punto de vista exegético especulativo, los principios en que se apoya la posición horizontalista son aparentemente sólidos e indiscutibles. En efecto, el sensible actúa según su naturaleza, y es sensible en acto: nada de sentidos agentes. Como el obrar sigue al ser y el sensible tiene el ser en acto por la forma, todo depende de su forma. Por otra parte,

también el sensor reacciona según su naturaleza: siendo una potencia cognoscitiva, reacciona conociendo, es decir, recibiendo *inmaterialiter*, o sea, *spiritualiter*, es decir, *intentionaliter*.

No obstante la aparente solidez de esta lectura, se pueden poner aquí dos reparos, estrechamente relacionados entre sí, que parecen decisivos; uno se sigue del otro:

1) Con respecto a lo que necesita el sensor, es verdad que la potencia sensitiva reacciona ante el objeto que la actualiza: pero el objeto que la actualiza *tiene que ser sensible*, es decir, "pasible de ser-sentido", tiene que pertenecer ya al plano cognoscitivo y trascender el plano meramente corpóreo; ahora bien, es esto lo que intenta afirmar la doctrina de la *duplex immutatio*. Al contrario, reducir la *immutatio* a la sola acción física, llevaría a negar la sensación, porque no habría en rigor objeto sensible alguno. Y si no hay objeto, la potencia es "ciega". El objeto tiene que ser en acto "capaz de ser sentido" y esta dimensión no se identifica con su capacidad de producir una alteración de orden físico-químico. Al menos en la *mens Thomae*, el objeto visible goza de esta capacidad sin verse obligado a ejercer ningún tipo de influjo físico-químico.

2) Con respecto al objeto, es innegable que la realidad corpórea es capaz en acto de alterar, y eso le viene de su identidad corpórea. Esta identidad está constituida por la forma que informa la materia: la forma está, por así decirlo, "vuelta" hacia la materia y la expresión de esta información es la capacidad activa de alterar. ¿Y la capacidad de transmitir una información sobre sí misma? Aquí hay un grado ontológico mayor que en un tomismo coherente no se puede soslayar. Por supuesto que el sensible es sensible en acto, pero la mera capacidad física de alterar no es suficiente para constituirlo como sensible en acto; por consiguiente, no se constituye *in primis* como sensible en virtud de su propia forma. Es sensible en acto, sí; pero lo es en virtud de otro ente en acto: se llame éste luz, cuerpo celeste o sustancia separada. No lo es por esencia, lo es por participación. En virtud de la influencia de un ente superior, la forma puede emerger de su mera función informativa y, de esa manera, enriquecer la alteración física potenciándola con el acompañamiento de una carga intencional.

§ 5. De aquí no se sigue que el estímulo físico no sea importante en la sensación. Sin embargo, no se lo debe considerar como su causa propia y directa, sino tan solo como su condición insuprimible y necesaria —"insuprimible y necesaria en ciertos casos", diría santo Tomás en el medioevo, a

causa de las limitaciones de las ciencias segundas de la época; en todos los casos, diría hoy —.

§ 6. En lo que respecta a la sospecha de un recurso indebido a la fe, se puede responder abiertamente que para santo Tomás la existencia de las sustancias separadas es una verdad alcanzable por la razón. Por otra parte, aunque sí lo requiere la comprensión refleja última de su naturaleza y estructura, la vivencia de la sensación no requiere ese explícito recurso.

§ 7. Por último, en lo tocante a la doble inmutación era suficientemente claro el texto de la *Summa* que citamos al inicio. Lo recordamos brevemente:

> Est autem duplex immutatio, una naturalis, et alia spiritualis. Naturalis quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale (...). Spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale (...).

Hasta aquí todo parece abierto a las dos interpretaciones. Sin embargo, la aclaración siguiente define decididamente las cosas: "Ahora bien, para que el sentido opere, se requiere la inmutación espiritual, por la cual surja en el órgano del sentido la *intentio* de la forma sensible" (*Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis*, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus). La inmutación espiritual no es el resultado, sino lo que da origen al resultado, es decir, al surgir de la "intentio formae sensibilis in organo", esto es, la *species impressa*.

No podríamos considerar del todo fundamentadas las conclusiones si no examinásemos algunas objeciones que, naturalmente, parecen surgir. La respuesta a las mismas nos permitirá, en última instancia, ensayar una reconstrucción especulativa, por cierto provisoria, del significado de la tesis defendida.

1) Hablar de una inmutación espiritual-intencional-inmaterial *ex parte obiecti* parece remitir a una concepción platonizante de la sensación, como si en la sensación se tratase de dos estímulos paralelos.

R. – El estímulo es uno solo, no se trata de dos estímulos paralelos. Sin embargo, hay por parte del objeto una carga energética, en el único y mismo estímulo (físico), que está orientada a la asimilación cognoscitiva. En ese sentido es posible hablar de una cisura por parte del objeto; pero ésta no ha de entenderse como actualmente dividida en dos, como si el cuerpo

gozase de "dos cualidades" (sensibles) paralelas, sino como una *doble virtualidad* de la única actividad inmutativa de los cuerpos. Por consiguiente, no se remite a una concepción platonizante.

2) La solución está ligada a la física del medioevo y hoy en día es una teoría que no se puede sostener.

R. – Es verdad que la explicación y exposición de la doctrina está directamente vinculada a la visión medieval y antigua del mundo físico. Sin embargo, queda en pie que:

1. Santo Tomás no tiene otro modo para explicar la inmutación de la vista.

2. El Angélico considera que dicha inmutación es necesaria para toda sensación.

De aquí no se sigue que la física de su tiempo deba ser considerada como fundamento y causa de la formulación de la tesis de la *inmutatio spiritualis*; es más correcto afirmar que ella ha proporcionado la *ocasión*. En efecto, esta tesis expresa una exigencia especulativa que trasciende los límites de la física medieval, como también trasciende los de la hodierna neurociencia: el problema de la sensación, bajo el respecto que nos ocupa, no es el mero problema físico de la transmigración local de una imagen, sino que es el problema de cómo se pueda desencadenar a partir de un estímulo físico-químico un proceso psíquico intencionante un objeto, como es la sensación. Pensar que *este* problema puede dilucidarse gracias a métodos más sofisticados de observación empírica es plegarse a un improcedente y falaz solapamiento de ciencias y de planos.

3) Se trataría de una causalidad instrumental, como lo muestran los textos. Ahora bien, esto lleva a una incoherencia en santo Tomás y a una seria inconsistencia en la doctrina. En efecto, la acción de la causa instrumental se atribuye principalmente a la causa principal: no es un violín el que toca el solo del concierto 35 de Tchaikovsky, sino Joshua Bell. Ahora bien, según la doctrina expuesta, se deberían seguir dos consecuencias: que la inmutación de los sentidos debería atribuirse principalmente a los cuerpos celestes y sobre todo a las sustancias separadas, y que el acto intencional del sentido tendría que remitirse propiamente también a los cuerpos celestes, y a la postre a las sustancias separadas mismas, causa principal de la inmutación. Y no se puede responder a esta segunda consecuencia que se trataría de un sensible *per accidens*, como sí sería el caso del ejemplo de Joshua Bell, porque aquí estamos en el ámbito de la inmutación *per se* del sentido.

R. – La objeción está tomada de Van Riet, es buena y permite profundizar la naturaleza de esta extraña capacidad de los cuerpos. Digamos ante todo que, en realidad, santo Tomás suele suavizar la expresión añadiendo, cuando habla de causalidad instrumental, siempre un *quaedam* o un *quasi*. Jamás afirma que se trate propiamente de causalidad instrumental. La capacidad de inmutar intencionalmente es una capacidad real, que está realmente en los cuerpos, pero que está en ellos realmente no en virtud de la mera naturaleza corpórea —en la cual la forma está como "absorbida" por la materia y vuelta hacia ella, grado ontológico mínimo cuya correspondiente expresión activa es la capacidad de alteración física en la interactuación con otros cuerpos—, sino en virtud de la "continuidad metafísica del ser", de modo similar a como el perro doméstico tiene cierta prudencia y cierta educación, que no tiene un perro callejero: una determinación habitual que no le corresponde de suyo en cuanto perro, pero que sí deriva de su naturaleza en cuanto subyace al influjo de una entidad superior (el orden humano). Puesto que se trata de una *virtus* que poseen como una determinación ontológica propia y estable los cuerpos, la inmutación los tiene como causa agente próxima y el sensor reacciona remitiendo directamente a ellos.

4) Si las cosas estuvieran así, entonces el objeto sensible en cuanto sensible tendría una relación real con el sentido, y cae una parte de la doctrina tomasiana de la sensación.

R. – Es una objeción fuerte. Hacemos notar que no tiene peso dentro de la *mens Thomae* porque el texto que se citó referido a la relación de razón del sensible al sensor pertenece a las *QQ. De Potentia*, a las cuales también pertenece uno de los textos principales del presente escrito. Puede traer en error, tal vez, la expresión, citada más arriba, de Simon, el cual habla de *acción intencional transitiva*. En realidad, hay que responder que, como la *immutatio intentionalis* no comporta de suyo una alteración física, ella no pone relación real alguna.

5) El sensible puede inmutar a los sentidos en cuanto que es sensible en acto. Por eso no hace falta poner un sentido agente. Ahora bien, si lo que hace el sensible en acto es un agente de orden superior, que no es el hombre y no es la cosa sensible misma, no se ve por qué habría que mantener aún la doctrina del intelecto agente como una potencia activa del alma humana: bastaría con afirmar que las cosas se hacen inteligibles en acto en virtud de un agente de orden superior que, como en el caso que estamos presentando, no es el hombre y no es la cosa en sí misma.

R. – Las cosas son particulares, pero se entienden en cuanto que se hacen universales. Como es sabido, en cuanto a la sola necesidad del pasaje de planos, es indistinto que el intelecto agente sea algo del alma o no lo sea. La necesidad de que el intelecto agente sea algo del alma se demuestra a partir de la perfección intrínseca y específica de cada naturaleza, de la proporción entre agente y paciente y del dominio que el hombre debe tener *sobre su acto específicamente diferencial*.

Ahora bien, por parte del objeto sensible, es claro que en cuanto a la, por así llamarla, densidad formal, ésta es la misma tanto en la cosa sentida como en la *species impressa*: se trata siempre de una forma particular. De ahí que no haga falta un *pasaje* de planos. Sin embargo, la sola forma de la cosa sensible que la constituye en realidad corpórea no podría trascender la mera función alterativa de otros cuerpos y elevarse al plano de la animalidad, si no fuera porque se encuentra bajo el influjo de un ente superior. Esta capacidad activa de "liberación" de la forma comporta una cualificación que a la cosa sensible no le corresponde por el mero hecho de ser un cuerpo, pero la posee verdaderamente y por participación, en cuanto subyace al influjo de realidades ontológicamente superiores.

Resumiendo lo dicho, podemos afirmar que santo Tomás recurre a la noción de "spiritualis immutatio" como dispositivo conceptual para explicar la transmisión de la luz y de los colores sin mediación de una inmutación física, como resulta claramente de *De Pot*., q. 5, a. 8. El Angélico recurría, entonces, a la "spiritualis immutatio" para explicar cosas que la ciencia más reciente ha clarificado de manera definitiva y en estrictos términos físicos. No obstante ello, caeríamos en un grave error si pensásemos que por ese motivo la doctrina tomasiana de la sensación tendría que ser releída en clave fisicalista, al menos por parte del estímulo. En realidad, es la naturaleza sobreelevada de la sensación la que es usada por santo Tomás para explicar fenómenos físicos no suficientemente conocidos, como era el caso de la transmisión de los colores y de la luz, los cuales parecían ser de orden superior; lo que nunca estuvo en duda es la superioridad jerárquica de la sensación.

La "spiritualis immutatio" que interviene en la explicación tomasiana de la sensación no ha de entenderse de manera platónica, como un paralelismo, un doblaje, una concomitancia fantasmagórica que acompañaría como una misteriosa sombra a una alteración física; ella ha de entenderse, en cambio, como una capacidad activa o poder, interno a los cuerpos, de

emitir información acerca de la propia forma. Si santo Tomás insistió tanto en el distinguir una *duplex immutatio*, ello ha sido seguramente porque la observación física de su tiempo le imponía la exigencia de desdoblar los dos aspectos para garantizar la posibilidad de la visión ocular. Sin embargo, no se la debe entender poniendo excesivamente el acento en el "duplex", sino acentuando debidamente el aspecto intencional que, para santo Tomás, es imprescindible y determinante. La *duplex immutatio* es, en realidad, una única *immutatio* que tiene realmente una doble valencia de manera anterior a la recepción por parte del sentido. Se la puede considerar una *virtualidad intrínseca de la alteración física misma*; dicha virtualidad florecerá resultando en la *species impressa* tan solo en el caso de hallar un receptor adecuado: es precisamente por esta capacidad "sobreelevada" de las cualidades sensibles que el sentido puede beneficiarse con la recepción pura de una forma sin relación alguna con la materia, es decir, una recepción que no consista en una composición física, sino en la sola expansión objetivante y actualización puramente objetiva del alma.

Este poder es poseído por las realidades corpóreas como característica estable y les pertenece no por su simple identidad de cuerpos sino en cuanto dependen, en definitiva, de las sustancias separadas. Puesto que se trata de una capacidad activa que les pertenece intrínsecamente, no se trata de una situación de instrumentalización física que remitiría a las sustancias separadas como término de la adecuación cognoscitiva. Es la noción metafísica de participación y la consiguiente doctrina de la continuidad metafísica del ser lo que está en la base de la profunda solución tomasiana.

En conclusión, todo lleva a identificar la interpretación verticalista como aquella que parece más fiel a santo Tomás. Es por demás claro que ella no se propone hacer avanzar el problema sobre el registro fenomenológico, que sigue siendo el mismo en cualquiera de los casos; pero sí pretende profundizar la analítica de la sensación considerándola en sus causas. No se puede negar que es compleja, que puede resultar objetable y discutible desde un punto de vista estrictamente especulativo. Pero es la más sólida desde el punto de vista exegético, y ello es suficiente para el objetivo que se proponían estas páginas.

Christian Ferraro
Pontificia Universidad Lateranense
ferraro@pul.it

Referencias bibliográficas

ARISTÓTELES (1965). *De Anima*, (ed. R. D. HICKS) Amsterdam: Adolf M. Hakkert.

FABRO, C. (2006[2]). *La fenomenologia della percezione*, en *Opere Complete*, vol. 5, (ed. CH. FERRARO) Segni: Edivi.

— (2008[2]). *Percezione e pensiero*, en *Opere Complete*, vol. 6, (ed. CH. FERRARO) Segni: Edivi.

GARRIGOU-LAGRANGE, R. (1947). *Le réalisme du principe de finalité*; trad. esp. de J. FERRANDIS, *El realismo del principio de finalidad*, Buenos Aires: Desclée de Brouwer.

GREDT, J. (1929[5]). *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, vol. 1: *Logica - Philosophia naturalis*, Friburgi Brisgoviae: Herder.

HAYEN, A. (1954[2]). *L'intentionnel selon saint Thomas*, Paris-Bruges-Bruxelles: Desclée de Brouwer.

— (1957). *La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, vol. 1: *La métaphysique d'un théologien*, Paris-Louvain: Desclée de Brouwer.

— (1959). *La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, vol. 2: *L'ordre philosophique de saint Thomas*, Paris-Louvain: Desclée de Brouwer.

JOLIVET, R. (1939). *Traité de Philosophie. Vol. II: Psychologie*, Lyon-Paris: Emmanuel Vitte.

MARITAIN, J. (1947[4]). *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris: Desclée de Brouwer.

— (1948[3]). *La philosophie bergsonienne. Etudes critiques*, Paris: Téqui.

RABEAU, G. (1938[2]). *Species. Verbum. L'activité intelletuelle élémentaire selon S. Thomas d'Aquin*, Paris: Vrin.

RAHNER, K. (1957[2]). *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, München: Kösel.

SIMON, Y. (1934). *Introduction à l'ontologie du connaître*, Paris: Desclée de Brouwer.

TOMÁS DE AQUINO (S.). (1858) *Scriptum super libri Sententiarum*, lib. IV; ed. Parmensis t. 7/2.

— (1888-1889) *Summa Theologiae*, t. 5. Romae: Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.

— (1929) *Scriptum super libri Sententiarum*, tt. 1-2, (ed. MANDONNET) Paris: Lethielleux.

— (1965[10]) *Quaestiones Disputatae De Potentia Dei*, (ed. M. PESSION) Taurini - Romae: Marietti.

— (1982) *Quaestiones Disputatae De Malo*, Roma-Paris: Commissio Leonina - J. Vrin.

— (1984) *Sentencia libri De anima*, Roma-Paris: Commissio Leonina - J. Vrin.

— (1996) *Quaestiones Disputatae De Anima*, Roma - Paris: Commissio Leonina - J. Vrin.

Van Riet, G. (1953). La théorie thomiste de la sensation externe. *Revue Philosophique de Louvain* 51, 31, 374-08.

Vanni Rovighi, S. (1978). L'intenzionalità della conoscenza secondo P. Aureolo. En S. VAnni Rovighi, *Studi di filosofia medioevale*, t. II, 275-282. Milano: Vita e Pensiero.

Verneaux, R. (1956). *Philosophie de l'homme*, Paris: Beauchesne.